

Pierre-François Moreau

Imitation der Affekte und zwischenmenschliche Beziehungen

1. Imitation der Affekte (III, 31-32)

In der zweiten Hälfte des dritten Teils der *Ethik* dominiert das Thema der Kombination der beiden Weisen der Affekterzeugung: der direkten Erzeugung aus den drei primären Affekten, und dem Mechanismus der Imitation mitsamt seinen Folgen. Die Rolle jedes dieser beiden Systeme gilt es zu ermitteln.

Der dritte Teil der *Ethik* ist ausdrücklich der Natur und dem Ursprung der Affekte gewidmet. Es gibt zwei Arten von Affekten: Handlungen und Leidenschaften. Die Leidenschaften empfinden wir als Hilflosigkeit und Zerrissenheit – wohl die grundsätzliche Erfahrung dessen, was Spinoza Knechtschaft nennt. Das Erstreben der Freiheit besteht also darin, Hilfsmittel gegen die Leidenschaften aufzusuchen und einen Zugang zur Macht der Vernunft zu finden. Wir wissen, daß Spinoza den von Descartes vertretenen Gegensatz, wonach den Leiden des Körpers Handlungen der Seele entsprechen und umgekehrt, übernimmt. Im Gegenteil: Infolge des Prinzips, das von den Kommentatoren fälschlich Parallelismus genannt wird, tatsächlich aber in der Einheit der Attribute, also auch der Seele und des Körpers, besteht, entspricht jede Steigerung der Wirkungsmacht des Körpers einer Steigerung der Wirkungsmacht der Seele: Wenn die Seele und der Körper eine adäquate Ursache ausmachen, agieren sie zusammen, und wenn sie eine inadäquate Ursache ausmachen, leiden sie zusammen. Der Übergang zur Tätigkeit setzt daher ein Wissen über das Leben der Affekte voraus, und an diesem Punkt schließt sich Spinoza der im 17. Jahrhundert weitverbreiteten Diskussion über die Leidenschaften an. Das bedeutet keineswegs, daß er diese allgemeine Diskussion in der Form aufnimmt, in der sie von aller Welt geführt wurde.

Der Autor der *Ethik* beschreibt die Leidenschaften, vor allem aber versucht er ihre Erzeugung genetisch zu rekonstruieren. Das impliziert nicht nur, daß er sie nach einer rationalen Ordnung gliedert, sondern auch und vor allem, daß diese Ordnung lediglich die ihrer Erzeugung ist. Mit anderen Worten: Bevor er etwas über diese oder jene

Leidenschaft aussagt, geht es ihm darum, die Mechanismen ihrer Erzeugung an den Tag zu legen. Es gilt also zuerst zu zeigen, welches die grundlegenden Leidenschaften sind, und danach aufzuzeigen, aufgrund welcher Phänomene sie diversifiziert, assoziiert und transformiert werden.

Die drei primären Leidenschaften, die ersten Erscheinungsformen des Bestrebens, in seinem Sein zu verharren, und der Veränderung des Tätigkeitsvermögens, sind die Begierde, die Lust und die Unlust. Die Begierde ist das Bestreben, in seinem Sein zu verharren, die Lust ist die Vermehrung unseres Tätigkeitsvermögens, die Unlust die Verminderung desselben. Die Transformationen, die diese primären Leidenschaften erfahren, teilen sich in zwei Kategorien. Man könnte sagen, daß das menschliche Leben sich letztendlich um zwei Arten von Leidenschaft herum organisiert: die einen basieren auf der Verknüpfung der Objekte und die anderen auf der Gleichartigkeit, welche den Anlaß gibt zur Imitation der Affekte. Eine erste Reihe von Lehrsätzen erklärt die Entstehung des Mechanismus der Objektivierung (3p12, 3p13 und 3p13s): Aus Lust und Unlust lassen sich Liebe und Haß ableiten, und somit sind die primären Leidenschaften mit Objekten versehen. Anschließend werden die Mechanismen der Assoziation (3p14-3p17) und der Verzeitlichung (3p18 über die Hoffnung und die Angst sowie ergänzend dazu 3p50 über das Vorhersagen) analysiert. Schliesslich werden die Mechanismen der Identifikation erörtert (3p19 bis 3p24: wir lieben diejenigen, die das Ding, das wir lieben, lieben, und wir hassen diejenigen, die es hassen; ab 3p22 bezieht sich die Argumentation auf ein sonst unbestimmtes Drittes).

Von 3p27 bis 3p31 taucht ein ganz anderes Universum der Leidenschaften auf, und so sehr Spinoza in seiner Behandlung der Beziehungen unter den Objekten klassisch vorging (außer daß er sie in seinem Bestreben, die ganze Breite des menschlichen Verhaltens aus einer kleinen Anzahl von Tendenzen zu erklären, vereinte und neu verknüpfte, und außer daß er gewisse traditionelle Beziehungen umkehrte oder neu erklärte), so sehr ist sein Vorgehen ab diesem Punkt revolutionär. Es handelt sich jetzt darum, einen beträchtlichen Teil des Verhaltens auf der Basis eines einzigen, fundamentalen Vorgangs, der nichts mit einem Objekt zu tun hat, zu rekonstruieren: der Imitation der Affekte. Spinoza beschreibt nun Leidenschaften, die nicht aufgrund irgendeines äußeren Objektes, sondern aufgrund des Verhaltens eines Dinges oder

vielmehr einer Person zu diesem Objekt in uns entstehen. Die Entstehung solcher Leidenschaften hat ihren Grund in der Tatsache, daß diese Person oder dieses Ding uns ähnelt. Es handelt sich also um eine zweite Reihe von Leidenschaften, die so etwas wie ein Wirkungsfeld der Gleichartigkeit beschreibt und begründet. Im Lehrsatz 27 wird die Redeweise von einem „und ähnlichen Ding“ eingeführt, die im weiteren von grundsätzlicher Bedeutung sein wird; und auf einmal fällt uns auf, daß es in den ganzen vorangegangenen Lehrsätzen keinen ausdrücklichen Bezug auf den Menschen gegeben hat. Die Objekte unserer Leidenschaften, etwa unsere Rivalen oder unsere Komplizen, sind allgemein als „Dinge“ angesprochen worden, ohne Erwähnung ihrer menschlichen Qualität. Es hätten leblose Wesen, Tiere oder auch die Macht oder die Ehre sein können. Bei den intervenierenden Dritten hätte es sich um Gruppen oder Tiere handeln können. Die Einen wie die Anderen hätten natürlich auch Menschen sein können, aber diese Qualität war nicht ausschlaggebend. Hier ist sie es dagegen wohl. Und Spinoza, der nie eine Definition des Menschen vorlegt, nimmt an, daß wir spontan erkennen, was es bedeutet, daß „ein Ding uns ähnlich“ ist.

3p27 lautet: „Wenn wir und ein uns ähnliches Ding, mit dem wir nicht affektiv verbunden gewesen sind, als mit irgendeinem Affekt affiziert vorstellen, werden wir allein dadurch mit einem ähnlichen Affekt affiziert.“ Die Hauptsache ist hier offensichtlich, daß nichts den Affekt vorherbestimmt. Es folgt eine Reihe von Lehrsätzen über die logischen Folgen dieser Wirksamkeit der Gleichartigkeit. Im Lehrsatz 31 geht es um den Effekt der Verstärkung oder Abschwächung der Gefühle: Wenn wir uns vorstellen, daß jemand das liebt, was wir selber lieben, oder das haßt, was wir selber hassen, so verstärken sich durch diese Tatsache allein unsere Liebe oder unser Haß. Auch hier handelt es sich nicht um ein rationales Kalkül (das Denken, einschließlich des affektiven Denkens, ist umfangreicher als das Bewußtsein), noch um irgendwelche Assoziationen wie jene, die in den Lehrsätzen 14ff. behandelt wurden. Die einfache Tatsache, daß ein Ding, das uns ähnlich ist, ein Gefühl empfindet (oder besser: daß es in unserer Vorstellung ein Gefühl empfindet) genügt, um dieses Gefühl in uns selbst hervorzubringen oder, falls es schon vorhanden war, zu verstärken, da die von der Gleichartigkeit herrührende Gefühlsstärke zu der schon vorhandenen hinzukommt.

Umgekehrt entsteht, wenn wir uns vorstellen, daß jemand das, was wir lieben, verschmäht, ein Widerstreit zwischen dem ursprünglich vorhandenen Gefühl und dem aufgrund der Gleichartigkeit hinzukommenden: Insofern alles andere gleich bleibt, reicht keiner der beiden Affekte aus, den anderen zu unterdrücken; wir befinden uns also in einem Zustand der *fluctuatio animi*.

In 3p31c und 3p31s zeigt Spinoza, wie wir infolgedessen danach streben, die Beständigkeit unsrer Gefühle zu bewahren: Da wir durch die Gefühle der Anderen oder durch die Meinung, die wir darüber haben, so beeinflusbar sind, wäre es sicher am besten, wenn die Anderen von Anfang an dieselben Gefühle hätten wie wir, und wenn das nicht der Fall ist, werden wir unser Bestes tun, eine solche Lage herbeizuführen. Die für die spinozanische Moral und Politik (insbesondere bezüglich der Religion) so entscheidende Tendenz des Menschen, zu verlangen, andere sollen nach seinem Sinn leben, hat ihre Wurzel in dieser „Eigenschaft der menschlichen Natur“, der *imitatio affectuum*. 3p32 ist eine Konsequenz aus 3p27, aus der ersichtlich wird, zu welchen verhängnisvollen Wirkungen die Psychologie der Ähnlichkeit führen kann. Wenn wir uns vorstellen, daß jemand unsresgleichen sich eines Dinges erfreut, werden wir durch die Imitation seines Affektes dieses Ding sogleich lieben, auch wenn wir es vorher nicht geliebt haben. Wenn es sich aber um ein Ding handelt, das nur einer allein besitzen kann, dann werden wir zugleich danach streben, das derjenige, nach dessen Vorbild wir es begehren, es nicht erlangt. Daher die Anmerkung: Ein und dieselbe Eigenschaft der menschlichen Natur bewirkt, daß wir diejenigen, denen es schlecht geht, bemitleiden (weil wir spontan ihre Traurigkeit teilen) und die, denen es gut geht, beneiden (weil wir, wie wir soeben gesehen haben, ihre Freude nicht ganz teilen können, solange sie den Gegenstand derselben allein besitzen).

Das als allgemeine Funktionsregel der menschlichen Natur begriffene Prinzip der Ähnlichkeit, erweist sich also als ein mächtiger Erklärungsgrund der wechselseitigen Beziehungen der Individuen. Mit diesem Prinzip treten wir aus einer Welt, in der sich unsere Leidenschaften einfach ihre Gegenstände geben, über in eine Welt, in der sie auch mit unseren Beziehungen zu unsresgleichen zu tun haben. Die spinozanische Psychologie ist somit von einer zweifachen Gesetzmäßigkeit gekennzeichnet: dem Spiel der primären Leiden und der Imitation der Affekte. Während die erste Dimension noch an Descartes

und Hobbes erinnert, (auch wenn die Aufzählung der Affekte und der Gehalt der primären Leidenschaften sich verändert hat,) genügt die zweite Dimension, um Spinoza von den anderen Philosophen seiner Epoche abzusetzen. Man kann seine Originalität an drei Merkmalen erkennen: an seinem kausalen Erklärungsansatz, für den der Gegenstand des Affektes dessen Kraft (man ist versucht zu sagen: dessen Energie) gegenüber zweitrangig ist; an der auf Gleichartigkeit basierenden Imitation der Affekte; endlich an der Beharrlichkeit, mit der er behauptet, daß der Mechanismus der Affekte für uns undurchsichtig bleibt, auch wenn wir meinen, unsere Handlungen zu beherrschen. Durch diese drei Merkmale rückt die spinozistische Psychologie in die Nähe dessen, was später als die Vorgehensweise Freuds bekannt werden würde. Vor allem gewisse Motive Freuds erinnern an die großen Themen der *Ethik*, ohne daß sie diese wiederholen würden: die Vorstellung, daß die Psyche sich nicht auf das Bewußtsein reduzieren läßt, oder die Vorstellung, daß sich Ereignisse, die sich im psychischen Bereich abspielen, im Körper manifestieren. Man täte allerdings Unrecht daran, diese beiden Projekte miteinander zu identifizieren: Der Freudsche Begriff des Unbewußten ist der *Ethik* fremd. Trotzdem bleibt wahr, daß beide Denker Mittel bereitstellen, um das, was sich der Vernunft am meisten zu entziehen scheint, rational zu verstehen.

2. Das Verlangen nach Gegenseitigkeit

Prima facie könnte man meinen, der 3p33 sei von gleicher Struktur wie der vorangehende. Er beschreibt mit welchem Bestreben wir auf gewisse, zumindest in unserer Vorstellung existierende Besonderheit des menschlichen Lebens reagieren. In Wirklichkeit aber führt der Lehrsatz ein ganz neues, für das Verständnis der Bereiche der Religion und der Politik wesentliches Thema ein. 3p32 hatte von einem in der moralischen Tradition doch ziemlich geläufigen Effekt gehandelt: Wenn wir uns vorstellen, daß jemand sich eines Dinges erfreut, das nur einer besitzen kann, so werden wir zu bewirken suchen, daß jener das Ding nicht erlangt – es handelt sich also um ein Bestreben, rein äußerlich auf ihn einzuwirken. 3p33 beschreibt etwas ganz anderes: das Bestreben, die Vorstellungen und die Leidenschaften anderer zu ändern. Wenn wir ein Ding, das uns ähnlich ist, lieben, so suchen wir, soviel wir vermögen, zu bewirken, daß es uns wiederliebt. Diese Reaktion bringen Dinge im Allgemeinen nicht hervor: Es reicht uns

aus, wenn wir uns an ihm erfreuen können, ohne daß wir etwas von seiner Seite erwarten würden. Wenn wir eine Speise lieben, die Macht, oder eine Landschaft, verlangen wir nicht, daß diese uns wiederlieben. Im Falle eines Dinges aber, das wir uns als unsersgleichen vorstellen, kommt das Prinzip der Gleichartigkeit ins Spiel und kompliziert den Affekt. (Spinoza verweist hier auf Lehrsatz 29, der seinerseits auf den Lehrsatz 27 zurückverweist.) Sobald wir irgendein Ding lieben, versuchen wir, es uns vorzustellen. Wenn dieses Ding aber unsersgleichen ist, dann sind wir dazu getrieben, in unsrer Vorstellung desselben seine Affekte zu imitieren. Um unsere Lust zu steigern, versuchen wir, uns ihn als selber von Lust affiziert vorzustellen. Lust aber, verbunden mit der Idee unserer selbst, ist Liebe für uns. Folglich ist unsere Liebe für ein Ding unsersgleichen nur dann wirklich vollendet, wenn sie erwidert wird und wenn wir alles tun, damit sie zu dieser Vollendung gelangt.

Zu dieser These ist dreierlei zu sagen. Erstens: Es mag banal und selbstverständlich erscheinen, daß ein Liebender Wiederliebe erwartet. Aus Spinozas Sicht aber ist das, angesichts des besonderen Weges, den er in seiner Konstruktion der Affekte eingeschlagen hat, nicht der Fall. Er verlangt für diese Tatsache eine kausale Erklärung. Weiterhin könnte man, zum Beispiel durch die Lektüre der libertären Romane des 18. Jahrhunderts, dazu verleitet sein, den Versuch, von einem Anderen geliebt zu werden, vor allem als eine Bedingung dafür anzusehen, dazu zu gelangen, am Anderen Lust zu haben, insofern eine solche Lust die Einwilligung des Anderen verlangt, was im Falle einer Speise oder einer Landschaft nicht der Fall ist. Das ist aber nicht Spinozas Argumentation, denn für ihn ist das Verlangen nach Gegenseitigkeit zuallererst ein interner Effekt und keine äußere Bedingung. Endlich müßte man sich fragen, wer dieser „Andere“ ist, den wir als unsersgleichen vorstellen. Es handelt sich nicht notwendigerweise immer um menschliche Personen. Die Zärtlichkeit, die Menschen Haustieren gegenüber empfinden, insofern sie diesen näher stehen als zum Beispiel den Tieren, die sie essen, impliziert auch so etwas wie die Erwartung einer Gegenseitigkeit. Und von einem Gott, den ich mir als meinesgleichen vorstelle, erwarte ich auch, daß er die Liebe, die ich ihm entgegenbringe, durch eine gleichartige Liebe erwidere – unabhängig von der Vergeltung, die ich mir aufgrund meiner Teilnahme an der ihn verehrenden Glaubensgemeinschaft erwarte. (Hier haben wir also eine dritte Quelle des

Aberglaubens, neben denen, die im Anhang zum ersten Buch der *Ethik* und im Vorwort zum *Tractatus Theologico-politicus* genannt sind.)

Das, was hier thematisiert wird, ist – über die Frage der Liebe hinaus – zum einen die Forderung, daß Andere sich so verhalten mögen, wie ich es selbst tue oder wie ich es erwarte, daß sich also meine Vorstellung gewissermaßen auf sie abfärbt, und zum anderen die Frustration, die erfolgt, wenn mir das nicht gelingt. Hiermit haben wir, als direkte Folge aus der Imitation der Affekte, einen Beweggrund für die Beziehungen zwischen Individuen an der Hand – ein Beweggrund überdies, der einen beträchtlichen Teil des religiösen und politischen Verhaltens regiert.

Das Gegenstück zu diesem Verlangen nach Gegenseitigkeit ist das in 3p35 genannte Verlangen nach Exklusivität: „Wenn jemand sich vorstellt, daß ein geliebtes Ding sich mit einem anderen freundschaftlich so eng wie er oder noch enger als er, der es bislang allein besaß, verbindet, wird er mit Haß auf das geliebte Ding affiziert werden und den anderen beneiden.“ Die Imitation der Affekte führt also keineswegs zu einer universellen Eintracht. Im Gegenteil: Sie ist die Grundlage der Eifersucht und auch eine der anthropologischen Grundlagen des religiösen Fanatismus. Denn wenn ich mir Gott als einem Menschen ähnlich vorstelle, schreibe ich ihm auch diese Leidenschaft zu, und folglich muß er die von ihm auserwählten Menschen hassen, wenn sie sich von ihm zugunsten eines Idols abwenden oder einfach die Verehrung seiner mit der eines Idols teilen wollen. Weit entfernt davon, daß die Empfindung der Gleichartigkeit und die *imitatio affectuum* in der Lage wären, eine spontane Sozialität und harmonische Eintracht unter den Menschen zu begründen, stellen sie zunächst eine mögliche Quelle von Eifersucht, Rivalität, Intoleranz und Fanatismus dar. Affektive Antriebe führen erst über einen langen und schwierigen Weg zu jener Sozialität, die Spinoza im *Tractatus Theologo-politicus* als Abkommen und im *Tractatus Politicus* als Gleichgewicht der Interessen und der Leidenschaften beschreibt.

3. Die aktiven Affekte

Bestünde unsere menschliche Lebenswelt nur aus Leidenschaften, so kämen wir nie zur Vernunft: Es bedürfte eines – unmöglichen – Sprungs, um von einem Register ins andere zu kommen. Es stellt sich hier eine analoge Frage wie beim Übergang von der ersten zur zweiten Gattung der Erkenntnis: Wie gelangen wir, da wir in der Imagination versunken sind, in die Domäne rationalen Erkennens? Die Antworten auf diese beiden Fragen gehen in die gleiche Richtung. Die Begegnungen, denen unser Körper ausgesetzt ist, halten uns in der Erkenntnis der ersten Gattung fest. Gleichzeitig aber bieten sie die Gelegenheit, zu Erkenntnissen der zweiten Gattung zu gelangen. Denn der Körper begegnet auch den Eigenschaften, die ihm und den äußeren Körpern gemeinsam sind und die stets adäquate Ideen als Korrelat haben. Das sind die Gemeinbegriffe, aus denen die notwendige Kette der rationalen Erkenntnis hervorgeht. In ähnlicher Weise kann derselbe Mechanismus, der passive Lust erzeugt, auch aktive Lust erzeugen. Die letzten beiden Lehrsätze des dritten Teils der *Ethik* sind der Erklärung dieses Vorgangs gewidmet. Wenn der Geist sein Tätigkeitsvermögen begreift, empfindet er Lust. Er begreift es aber jedes Mal, wenn er eine adäquate Idee hervorbringt – und daß er solche in der Tat hervorbringt, wissen wir aufgrund 2p40 und 2p40s welche von den verschiedenen Gattungen der Erkenntnis handeln. Signifikanterweise bezieht sich 3p58, der den Begriff des aktiven Affektes einführt, gerade auf diesen Lehrsatz des vorangehenden Teils, in dem die rationale Erkenntnis eingeführt wurde. Es besteht also tatsächlich eine logische Verbindung zwischen dem Erlangen der Erkenntnis und dem Aktivwerden der Affekte.

Worin dieses Aktivwerden von Affekten besteht, wird hier auf sehr elliptische Weise behandelt (nur zwei Lehrsätze aus insgesamt mehr als sechzig sind den aktiven Affekten gewidmet!). Allerdings entspricht dieses Verhältnis statistisch ja auch der Realität, wenn man das so sagen darf: Die Mehrzahl der Menschen ist mehr leidenschaftlich als rational, und die wenigen, die rational sind, waren es nicht von Anfang an, sondern haben sehr viel Zeit investiert, um es zu werden ... Vor allem werden diese aktiven Affekte erst in den folgenden Teilen wirklich verständlich: im vierten, wo man verfolgen kann, wie sich allmählich, entweder individuell oder kollektiv, ein vernunftmäßiges Verhalten aufbaut (durch die Andeutung etlicher Grundsätze, die in den Traktaten entwickelt werden), und im fünften, wo gezeigt wird, inwiefern ein solches Verhalten in der Tat realisierbar ist. Vorläufig beschränkt sich Spinoza (in 3p59s) darauf, die Handlungen, die aus Affekten

folgen und sich auf den erkennenden Geist beziehen, in zwei Gruppen zu unterteilen: solche, die das Individuum selbst angehen (wie z.B. Mäßigkeit, Nüchternheit oder Geistesgegenwart in Gefahren), und solche, die sich auf andere Menschen beziehen (wie z.B. Milde, Bescheidenheit oder Großzügigkeit). Man findet hier also ein seit den allerersten Schriften unumgängliches Thema von Spinozas Philosophie wieder: Am Horizont jeder Verhaltensanalyse und jeder an den Einzelnen gerichteten Verhaltensvorschrift stehen die zwischenmenschlichen Beziehungen. (Das Eine geht nicht ohne das Andere, denn in einem System, in dem „die Vernunft nichts gegen die Natur verlangt“, darf die Vorschrift der Analyse nicht widersprechen.) Die Erklärung der Affekte bereitet der Seligkeit den Boden: Man erlöst sich nicht alleine. Diese aus dem Prinzip der Imitation der Affekte zu ziehende Konsequenz wendet der Philosoph denn auch selber an: Indem er Philosophie unterrichtet, versucht er, andere dazu zu bringen, sich so zu verhalten wie er und seine Vernunft zu teilen, so wie der leidenschaftliche Mensch versucht, seine Leidenschaft zu teilen.

4. Die abschließenden Definitionen der Affekte

Am Schluß des dritten Teils der *Ethik* unterbricht Spinoza seine geometrische Darstellung durch einen Exkurs, der den Titel „Definitionen der Affekte“ trägt und vierzig Definitionen enthält. Im großen und ganzen werden hier die im Laufe der vorangegangenen Ausführungen gegebenen Definitionen wieder aufgegriffen. Hier und da werden sie mit zusätzlichen Erklärungen versehen oder auch modifiziert. Das Ganze endet mit einer „Allgemeinen Definition der Affekte“. Der Status dieses letzten Textabschnittes ist unklar. Anders als der Anhang zum ersten Teil der *Ethik* dient er nicht dazu, Vorurteile, die dem Verständnis der vorausgegangenen Beweise hinderlich sein könnten, zu widerlegen. Auch schreibt er keine Verhaltensmaximen vor, wie es der Anhang zum vierten Teil der *Ethik* tut. Die Sprache, in der er formuliert ist, stimmt mit der der restlichen *Ethik* nicht ganz überein, was zur Vermutung Anlass gibt, daß ihm ein chronologisch früherer Text zugrunde liegen könnte. In einem gewissen Sinne ist das unerheblich: Die Tatsache, daß Spinoza sich dazu entschlossen hat, ihn in der *Ethik* an dieser Stelle einzufügen, besagt, daß er ihm in bezug auf das Werk im Ganzen eine Rolle

zuspricht. Er paßt hier übrigens umso besser hinein, als er Hinweise auf die vorangehenden Lehrsätze und ihre Beweise enthält. Drei Hauptpunkte lassen sich in dieser erläuternden Ausführung hervorheben: die Klarstellung über die Liebe, die Klarstellung über Reue und Niedergeschlagenheit und die allgemeine Definition mitsamt ihrer Erklärung. Die Erklärung über die Liebe (Definition 6) ist eine der wichtigsten. Spinoza bemüht sich, eine andere, geläufigere Definition, nach welcher die Liebe der Wille des Liebenden ist, sich mit dem geliebten Gegenstand zu verbinden, zu widerlegen: Denn bei diesem Willen handelt es sich seiner Meinung nach um eine Eigenschaft und nicht um das Definiens– und selbst als die Annahme einer solchen Eigenschaft ist nur zulässig unter der Bedingung, daß „Wille“ nicht als freier Entschluß verstanden wird. Die Bedeutung dieser These hängt vor allem damit zusammen, daß die Mehrzahl der Schriftsteller des klassischen Zeitalters die Liebe als eine grundlegende (wenn nicht als die zentrale) Leidenschaft betrachteten. Man könnte sogar behaupten, daß dies die klassische Theorie der Leidenschaften von der antiken Theorie unterscheidet, in welcher der Zorn für das Paradigma der Affekte gilt. Spinoza aber streitet ihr diese Stelle (die er ihr in der *Korte Verhandelning* noch einräumt) ab, und die Definition, die er von ihr gibt, zeigt das zur Genüge, denn sie schließt die Lust in der Definition der Liebe ein und zeigt somit die abgeleitete Natur derselben an.

Die Erklärungen der Definitionen 27 und 29 ziehen die Bilanz über die Einstellung der *Ethik* zu den traurigen Leidenschaften. Die Erklärung der Definition 27 (über die Reue) stellt fest, daß überhaupt auf alle Taten, die man gewöhnlich „unrecht“ nennt, im allgemeinen Unlust folgt, während auf solche, die man „recht“ nennt, Lust folgt. Ein traditioneller Moralist würde darin den Beweis dafür sehen, daß es Gutes an sich und Schlechtes an sich gibt und daß etwas in uns (ein innerer moralischer Sinn) beides erkennt. Gegen eine solche Teleologie skizziert Spinoza eine sehr moderne Erklärung der Entstehung der Gefühle durch Erziehung: „Die Eltern, die die erstgenannten Handlungen [jene, die man unrecht nennt – P.-F. M.] tadeln und ihre Kinder derntwegen oft schelten und die andererseits die zweitgenannten Handlungen empfehlen und loben, haben natürlich dafür gesorgt, dass sich mit den einen Regungen von Trauer und mit den anderen Regungen von Freude verbunden haben.“ Anders gesagt: Dort, wo wir die Hand der Natur zu sehen meinen, gilt es die Spuren der Gewohnheit aufzudecken. Da die

Billigung und Mißbilligung der Eltern von den anerkannten Werten der Gesellschaft, in der sie leben, abhängt, muß man schließen, daß im Geist des Einzelnen im Laufe seiner Geschichte, infolge eines Verfahrens, das wir heute mit Hilfe der Psychologie oder der Soziologie erklären würden, Spuren gesellschaftlicher Entscheidungen abgelagert worden sind.

Auch die vermeintlich spontansten Affekte sind somit von zwischenmenschlichen Beziehungen geprägt. Die Erklärung der Definition 29 handelt von der Demut und der Mißachtung seiner selbst, wobei diese nicht als Tugenden, sondern als Formen der Traurigkeit bestimmt werden. Spinoza unterstreicht deren Seltenheit: Diejenigen, die glauben, davon erfüllt zu sein, sind in Wirklichkeit meist von Neid und Ehrgeiz erfüllt. Anders gesagt, diese Affekte täuschen sogar diejenigen, die von ihnen affiziert sind. Sie verwechseln die verschiedenen Formen der Traurigkeit und halten die, die man verpönt, für solche, die man gewöhnlich lobt. Dadurch erfährt das von Spinoza im Vorwort zum *Tractatus theologico-politicus* genannte Prinzip eine zusätzliche Bestätigung: Keiner kennt sich selbst. Die spinozistische Affektenlehre scheint somit in erster Linie eine Lehre der Undurchsichtigkeit zu sein. Während die barocke Lehre über die Leidenschaften oft von der Täuschung oder der Enthüllung der Täuschung handelte, geht es in der von Spinoza zunächst um die Undurchsichtigkeit sich selbst gegenüber. Die allgemeine Definition der Affekte, deren Erklärung den Abschluß des Buches bildet, lautet folgendermaßen: „Ein Affekt, der eine Leidenschaft des Gemüts genannt wird, ist eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht, und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als an jenes zu denken.“ Es ist erhellend, diese Aussage mit der Definition III zu Beginn des Buches – gleichfalls eine allgemeine Definition der Affekte – zu vergleichen. Ein erster Unterschied besteht darin, daß die erste Definition allgemeiner ist, da sie sowohl die Affekte, die man erleidet, als auch diejenigen, die als Handlungen zu verstehen sind, berücksichtigt, während die Definition am Schluß ausdrücklich darauf hinweist, daß sie sich nur auf die Leidenschaften bezieht. In der ersten Definition und dem anschließenden kurzen Kommentar wird dementsprechend der Gegensatz zwischen Vergrößerung und Verringerung des Tätigkeitsvermögens ergänzt durch einen anderen, der mit dem ersten

nicht zusammenfällt: den zwischen einer adäquaten oder inadäquaten Ursache – was die doppelte Entgegensetzung zwischen Lust und Unlust einerseits und aktiver und passiver Lust (sowie zwischen aktiver und passiver Begierde) andererseits erklärt. Logischerweise werden die aktiven Affekte, die in 3p58 und 3p59 analysiert wurden, in der Reihe der Definitionen, die das dritte Buch der *Ethik* abschließen, nicht wiederaufgenommen.

Deswegen wird der Affekt dort eine verworrene Idee genannt.

Der zweite Unterschied zwischen den beiden Definitionen der Affekte der – insofern er den den zurückgelegten Weg reflektiert – noch bedeutender ist als der erste, betrifft den Gesichtspunkt, aus dem die Definition ausgesprochen wird. Während die Definition am Anfang des dritten Buches vom Körper ausgeht, um anschließend das genannte Prinzip der Variation auf den Geist auszudehnen („Unter Affekt verstehe ich die Affektionen des Körpers, [...] und zugleich auch die Ideen dieser Affektionen“), bezieht sich die Definition am Schluß des Buches direkt auf den Geist und betrachtet den Affekt als eine Idee, zwar als eine Idee des Körpers, aber so, das er weniger als Objekt der Idee und mehr als das Anliegen einer Behauptungskraft, die einen Teil des internen Mechanismus des Geistes ausmacht, reflektiert wird. Wohlgemerkt: Die Idee eines Objekts zu sein oder etwas über dieses Objekt zu behaupten, kommt im Problemzusammenhang von Spinozas Philosophie auf das Gleiche hinaus. Dennoch ist es gar nicht gleichgültig, ob der eine oder der andere dieser beiden Ausdrucksweisen verwendet wird, denn sie verweisen auf zwei verschiedene Vorgangsweisen der Analyse. Der Übergang von der anfänglichen Definition, wonach der Seele gleichzeitig zu dem, was im Körper geschieht, etwas widerfährt, zur abschließenden Definition, in welcher der Mechanismus der Geistesvorgänge im Vordergrund steht, ist bezeichnend für den Weg, den das ganze dritte Buch der *Ethik* zurückgelegt hat. Man war ausgegangen von dem, was der Leser aufgrund der Erkenntnis der zweiten Gattung (die Leidenschaften als körperliche Erscheinungen) und zweifellos auch aufgrund des cartesianischen Erbes (die Leidenschaften der Seele haben eine Beziehung auf den Körper) kannte. (Die Frage, ob diese Beziehung eine der Ursächlichkeit – die These Descartes’ – oder eine der gleichzeitigen Entwicklung – die These Spinozas – ist, sei hier beiseite gelassen.) Nach der konkreten Analyse des doppelten Vorganges der Erzeugung der Affekte ist der Leser nun dazu gebracht worden, nicht nur Descartes’ Auslegung des Leib-Seele-Verhältnisses

als Interaktion zu verwerfen, sondern auch und vor allem die kausalen Wirkungen, durch welche die Leidenschaften im Geist hervorgebracht werden, von innen zu lesen. Man ist also gewissermaßen von einer Erkenntnis der zweiten Gattung zu einer Erkenntnis der dritten Gattung dieses Objekts, der Leidenschaft des Geistes, übergegangen. Somit kann man die alte Wahrheit, daß die Leidenschaften sich im Körper manifestieren, gelten lassen, aber es handelt sich nun um eine Eigenschaft, die aus der Definition höheren Grades folgt, in der die Leidenschaften in Zusammenhang mit der Behauptungsmacht des Geistes gedacht werden (und das erklärt zweifellos das geringe Interesse Spinozas für die Anzeichen der Leidenschaften, während es für Descartes sehr wichtig ist zu wissen, was die Tatsachen des Lachens, Weinens, Erbleichens oder Errötens bedeuten).

Die Erklärung der allgemeinen Definition bezieht sich auf alle drei Momente derselben, wobei das zweite am ausführlichsten behandelt wird. Die Leidenschaft ist eine verworrene Idee: In der Tat hatte Spinoza im 3. Lehrsatz des dritten Buches festgestellt, daß der Geist nur insofern passiv ist, als er inadäquate oder verworrene Ideen hat. Anders gesagt: Die Leidenschaften drücken die Tatsache aus, daß wir nicht die vollständige Ursache unserer Handlungen sind, und daß andere Ursachen, außerhalb von uns selbst, sie bestimmen. *Der Geist bejaht eine Existenzkraft seines Körpers*: Somit haben sogar die verworrenen Ideen eine gewisse Positivität. Sie drücken eine gewisse Existenzkraft aus, die dem Körper eigen ist und mehr seinen aktuellen Zustand als die Natur des äußeren Körpers, auf den der Affekt sich bezieht, anzeigt – im Gegensatz zur adäquaten Idee, die, nachdem sie gewissermaßen den Beitrag des Körpers zur Idee „neutralisiert“ hat, durch den Rückgriff auf die Gemeinbegriffe die Natur des äußeren Körpers wohl wiedergibt. Die Angst, die derjenige, der verbrannt worden ist, vor einer Flamme empfindet, sagt uns nichts über die chemische Zusammensetzung des Feuers. Sie entspricht der Veränderung, die der Körper im Augenblick der Verbrennung erlitten hat. Die adäquate Idee dagegen, die die Wissenschaft der Chemie erzeugt, läßt uns das Wesen des Phänomens wirklich erkennen. Diese Wahrnehmung des körperlichen Zustandes weist darauf hin, daß die Existenzkraft *größer oder geringer ist als zuvor*: Spinoza präzisiert, daß es sich keineswegs um einen bewußten und reflektierten Vergleich handelt, den der Geist durchführt, sondern: der Teil des Geistes, der die Idee der Veränderung des Körpers ausmacht, impliziert wirklich mehr oder weniger Realität als zuvor. Noch einmal: Das

Feld des Denkens ist ausgedehnter und ursprünglicher als das Feld des Bewußtseins. Letztlich wäre es falsch, zu denken, daß diese Veränderung in der Bejahung des Körpers dem Geist gegenüber gleichgültig wäre. Da er die Idee des wirklich existierenden Körpers ist, bedeutet die Tatsache, daß er vom Körper eine größere oder kleinere Existenzkraft bejaht, den Übergang zu einer größeren oder geringeren Vollkommenheit. Es ist bemerkenswert, daß Spinoza in dieser Erklärung auf die Lehrsätze 11 und 13 des zweiten Teils verweist, die als Definition des (menschlichen oder nichtmenschlichen) Geistes fungieren, daß er sie aber umformuliert, und zwar genau in dem Sinne, den wir soeben aufgezeigt haben. 2p11 lautete: „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges“, und 2p13: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus der Ausdehnung und nichts anderes“. Diese beiden Lehrsätze werden in der Erläuterung der allgemeinen Definition des Affekts im Anhang des dritten Buchs dahingehend zusammengefaßt, daß, „die Essenz des Geistes darin besteht, die wirkliche Existenz seines Körpers zu bejahen.“ Der Text ist also von einer statischen, objektbezogenen Formulierung übergegangen zu einer Formulierung, in der die Macht des Geistes im Vordergrund steht. Somit erscheint diese abschließende Definition nicht wie eine einfache Wiederholung dessen, was im Laufe des dritten Teils gesagt worden ist. Sie konstituiert vielmehr, indem sie die Macht des menschlichen Geistes hervorhebt, eine neue Etappe auf dem Weg zur Seligkeit.